

A RACIONALIDADE DA LINGUAGEM HUMANA

Aquilo que os discursos dizem e o que nós
fazemos com eles

Moisés de Lemos Martins

Departamento de Ciências da Comunicação,
Universidade do Minho

1. Propósitos iniciais: a comunicação e a significação

Embora tenha um compromisso firmado com as Ciências da Comunicação, não coloco a comunicação como objecto de reflexão imediata. Professor de semiótica, proponho a significação. É meu entendimento, com efeito, que a comunicação remete para uma teoria de significação, devendo colocar-se sob a sua égide. Retomo assim um ponto de vista clássico em Algirdas Greimas, e que Jacques Geninasca, mais recentemente, continua a perfilhar: tanto a interação humana como a comunicação de mensagens postulam a possibilidade da significação (Greimas, 1976, p. 59; Geninasca, 1991, p. 12).

2. A natureza da significação: linguagem, verdade e poder

Ao propor a significação como objecto de reflexão, convoco o leitor a deambular comigo pelo território da semiótica, enquanto teoria da significação, o que quer dizer, a deambular comigo pelos territórios da linguística, da filosofia, da hermenêutica e da sociologia, porque serão questão aqui a linguagem, a verdade e o poder, ou seja, a natureza do sentido¹.

3. As fontes do sentido

Vou partir de um esquema simples, para progressivamente procurar esclarecer os conceitos que proponho como programa de reflexão. O es-

quema que constitui o meu ponto de partida é o triângulo semântico de Ogden e Richards, na versão que dele faz John Fiske (1993, p. 17)².

Neste esquema, o sentido é o que resulta da conjugação dinâmica de três instâncias, que são outras tantas fontes do sentido: num vértice temos o texto e a mensagem (significante e significado); noutra vértice o referente (o mundo empírico); e no terceiro vértice o produtor e o leitor do discurso (os utilizadores da linguagem)³.

É minha opinião que este triângulo ilustra bem as várias fases por que passou o nosso entendimento da linguagem, e é também sugestivo quanto às diferentes racionalidades que se têm confrontado ao longo do século xx. Diferentes racionalidades, quero dizer, diferentes modos de produção do sentido, uma vez que «toda a racionalidade se define por relação a uma semântica e a uma semiótica» (Geninasca, 1991, p. 15). Assim, por exemplo, conhecemos a racionalidade do sentido diferencial, do sentido imanente, que corresponde a uma semântica diferencial, opositiva e combinatória. Conhecemos também a racionalidade do sentido predicativo e referencial, própria da semântica propositiva. Conhecemos ainda a racionalidade do sentido interlocutivo, que nos remete para a semântica discursiva. Cada uma destas racionalidades diz-nos o modo de implantação da coerência de um texto, ou seja, o modo de implantação da sua significação.

Abreviando, a versão de Fiske do triângulo semântico de Ogden e Richards permite-nos assinalar a passagem de uma racionalidade dogmática a uma racionalidade hermenêutica. Para falarmos como Habermas, permite-nos assinalar a passagem de uma «racionalidade teleológica», talhada à medida cognitivo-instrumental e própria da filosofia da consciência, a uma «racionalidade comunicacional», que insiste no carácter argumentativo da racionalidade, pelo facto de esta incluir quer o moralmente prático quer o esteticamente expressivo (Habermas, 1990, p. 291).

3. 1. Os fundacionismos da letra e do espírito

A centração da atenção na parte material dos discursos, nas suas estruturas, e também nos signos, e nas relações que estas materialidades estabelecem entre si, isto é, a centração nos significantes, deu-nos aquilo a que alguns chamam «obsessão sintáctica» (Meyer, 1992, p. 118) e de «ideologia do texto absoluto» (Ricoeur, 1970, p. 184). Deu-nos um «fundacionismo da letra», que é também um fundamentalismo: «Extra textus nulla salus.⁴»

Ainda no mesmo vértice do triângulo, a centração da atenção não já na letra, mas nos significados, nos conceitos, no «espírito por detrás da letra», deu-nos a semântica linguística. O «espírito por detrás da letra»: estou a utilizar uma expressão de sabor bíblico, «a letra mata e o espírito vivifica», diz S. Paulo na 2.^a carta aos Coríntios (Cor. 3, 6).

3. 2. Dizer o mundo em verdade: a função semântico-referencial do discurso

Passemos a um segundo vértice do triângulo. A centração da atenção nos objectos do mundo empírico coloca a questão da referência e introduz o problema da verdade. A acreditarmos em Popper, a verdade é a «ideia reguladora» da função referencial. Esquecer a referência é esquecer que os discursos fazem mais do que significar-se uns aos outros e que eles são naturalmente utilizados para visar, para designar fragmentos do mundo, ou por outra, para isolar, no fluxo das coisas, relações efectivas entre acontecimentos. Estamos aqui perante a semântica dos lógicos.

3. 3. Aquilo que os discursos fazem e aquilo que nós fazemos com eles: a função pragmática do discurso

Num terceiro vértice do triângulo, centramos a atenção no uso dos signos e nos utilizadores dos signos. E isto dá-nos a pragmática, bem servida pelas análises fenomenológicas e interaccionistas, por um lado (perspectiva hermenêutica), e retórico-argumentativas, por outro (perspectiva performativa). A pragmática reflecte, com efeito, a primazia dada de um modo geral às questões atinentes à enunciação, e de um modo particular aos actos da fala, e remete, se não para o regresso do indivíduo e da subjectividade⁵, sem dúvida para o modo como o sentido é produzido pelos sujeitos nas suas práticas sociais, e mesmo para o modo como os sujeitos são produzidos pelas suas práticas sociais de comunicação⁶.

4. O «linguistic turn» e os modos de ser da razão

Tem-se dito que as ciências sociais e humanas tiveram de passar pelo «*linguistic turn*». E é verdade: a explicação que as ciências sociais e humanas têm dado da realidade tem sido uma explicação metodolo-

gicamente análoga àquela que a linguística e a filosofia têm dado da linguagem.

A linguística começou, com Saussure, por dar da linguagem uma explicação sintáctica. Da linguagem importou-lhe a língua, isto é, o código, o sistema, a estrutura. Embora concebesse a fala, ou seja, o discurso, a linguística desinteressou-se pelos usos sociais da língua⁷. Mas tem perfeita justificação a advertência de Bourdieu (1982b, pp. 8-9): ao encarar a língua como objecto autónomo e auto-suficiente, a linguística não só omite a questão das condições sociais de possibilidade da língua, o que faz da linguística a mais natural das ciências sociais, como generaliza também esse «efeito ideológico» às demais ciências sociais.

Dos anos 80 para cá, a linguística tem explicado a linguagem em termos pragmáticos, e repudia aquilo que lhe parece ser uma «obsessão sintáctica» e uma prática epistemológica «terrorista», na expressão do nosso malgrado colega Pedro Miguel Frade⁸. O estruturalismo terá feito morrer, com efeito, a mensagem às mãos do código, o acontecimento discursivo às mãos do sistema, a intenção do sujeito às mãos da estrutura, enfim, a liberdade do acto discursivo às mãos das combinações dentro de sistemas sincrónicos⁹.

E a mesma coisa podemos dizer da filosofia da linguagem. A filosofia analítica foi lógica, na sua primeira fase. De Frege, a Russell, a Tarski, ao primeiro Wittgenstein, a Carnap e a Morris, tem-se a ideia de que a linguagem e o mundo são isomorfos. Ou seja, na sua primeira fase, a filosofia analítica reduziu a linguagem à função proposicional, informativa, descritiva. Por outras palavras, reduziu a linguagem à sua faculdade de dizer o mundo através dos conteúdos das proposições, julgadas em termos de verdade e falsidade. Na sua primeira fase, a filosofia analítica foi semântico-referencial. E continuou a sê-lo, é verdade, com Quine, Dummett e Davidson¹⁰.

Na sua segunda fase, aberta pelos conceitos de «formas de vida» e de «jogos de linguagem» do segundo Wittgenstein e pela teoria dos actos de fala de Austin e Searle, a filosofia analítica faz uma viragem pragmática e passa a interessar-se pelas funções performativas da linguagem, isto é, pelas funções não proposicionais, não representacionistas. Passa a interessar-se pelas funções propriamente comunicativas da expressão e do apelo, para falarmos como Karl Bühler¹¹. Trata-se de uma perspectiva «em que o conceito de racionalidade da sintaxe lógica e da semântica lógica dos sistemas de linguagem foi integrado ou ultrapassado pelo conceito de racionalidade do uso humano da linguagem, quer dizer, pelo conceito de racionalidade argumentativa» (Apel, 1988, p. 479).

Se a cronologia ajuda a precisar alguma coisa, podemos dizer que estamos perante uma antiga e uma nova racionalidade. A antiga racionalidade é, na Europa, o estruturalismo, e na América a filosofia analítica da sua fase lógica e semântico-referencial. A nova racionalidade é a pragmática.

Fixemo-nos por instantes na antiga racionalidade. De facto, o estruturalismo é objectivista, desmistificador, é uma imanência de sentido que retirou o mistério da nossa vida. É um logocentrismo, uma obsessão sintáctica, um fundacionismo da letra.

E não é diferente a filosofia analítica de sua fase neo-positivista lógica: objectivista, desmistificadora, representacionista, uma obsessão semântico-referencial, enfim um fundacionismo da proposição, que julga o mundo em termos de verdade e falsidade.

Passemos agora à nova racionalidade. A pragmática entendida tanto na sua concepção hermenêutica (Rorty), como na sua concepção retórico-argumentativa (Meyer, Habermas, Apel), é existencialista, subjectivista, dialógica, remitificadora, é enfim a liberdade do espírito que vivifica, estilizando os fundacionismos que matam, os fundacionismos da «letra» e da proposição.

E é a viragem pragmática da filosofia analítica que inaugura a fase não fundacional do *«linguistic turn»*. Fixando-se nas funções propriamente comunicativas da expressão e do apelo, a pragmática ultrapassa a articulação lógica (proposicional) da linguagem e impõe a racionalidade performativa (argumentativa) como uma segunda articulação necessária da linguagem¹².

Sendo a pragmática uma racionalidade hermenêutica e uma racionalidade retórico-argumentativa, que valoriza o sujeito e a intersubjectividade na produção do sentido, podemos dizer que esta nova racionalidade veio matizar o sentido clássico da hermenêutica (que é a actividade de interpretação de textos). A hermenêutica passa a ocupar-se menos daquilo que os discursos dizem e mais com aquilo que os discursos fazem (os discursos têm uma força ilocutória) e com aquilo que nós fazemos com os discursos (falamos para sermos acreditados, distinguidos, obedecidos)¹³. Ou seja, a hermenêutica conjuga-se com a argumentação, ou por outra, a hermenêutica é argumentativa.

5. *A hermenêutica entre a racionalidade forte e a racionalidade fraca*

Pode dizer-se, deste modo, que a pragmática desfundamenta e desdogmatiza a hermenêutica, ao torná-la argumentativa.

Classicamente, a hermenêutica interrogava a verdade dos discursos, aquilo que eles queriam dizer, e havia hermenêuticas de dois tipos, se tomarmos a linha de pensamento de Paul Ricoeur (1962): centradas no significante, na «letra», e eram «arqueológicas», desmistificadoras, explicativas; e centradas no significado, no «espírito» por detrás da letra, e eram «escatológicas», remitificadoras, compreensivas. A hermenêutica era então fundacionista, assentava no realismo de um mundo, fosse o mundo da matéria, o mundo empírico e o mundo do texto, os significantes e as proposições (em todo o caso, um mundo objectivo); fosse o mundo das ideias, o espírito por detrás da letra, os significados, os conceitos (sempre um mundo subjectivo).

E a hermenêutica dizia a verdade deste mundo. Pela explicação ou pela compreensão: a explicação servindo mais as ciências da natureza; a compreensão servindo sobretudo as ciências do espírito, as ciências da cultura (hoje ciências sociais e humanas).

Supunha a hermenêutica uma racionalidade forte, uma razão dogmática, uma razão com a pretensão de atingir a verdade metafísica. Mas entretanto, sobretudo no correr do século xx, com Heidegger, Gadamer e Rorty, também com Perelman, Toulmin e Meyer, e ainda, embora de um modo mais matizado, com Apel, Habermas e Jacques, a razão foi reconduzida à sua condição histórica, finita, intersubjectiva¹⁴. Daí que apenas nos reste uma interpretação argumentativa: uma razão que justifica as opções que toma. À argumentação cabe, com efeito, abrir caminho ao «exercício de uma racionalidade competente no domínio dos valores», uma racionalidade que faça «o trânsito do dado para o preferível», através de escolhas, de decisões e de deliberações (Grácio, 1992)¹⁵.

Argumentar é pois indicar um sentido, uma direcção, é colocar as coisas em certa perspectiva, ordená-las, e assim orientar a relação social. É procurar persuadir e convencer, o que significa procurar consensos. Mas é também afirmar dissentimentos, vincar diferenças.

Uma advertência, no entanto. A linguagem tem uma dupla articulação complementar, proposicional e performativa, representacionista e pragmática (Wittgenstein, Habermas, Apel)¹⁶, aquilo a que José Augusto Mourão (1999, p. 155) chama «a cognitividade e a comunicação». Não vamos, porém, afundar-nos no relativismo, pela fortuna de termos abandonado ainda há pouco o dogmatismo da «letra» e o dogmatismo semântico-referencial. A adopção de um ponto de vista argumentativo não ilegítima o «direito à objectivação», reclamado por Pierre Bourdieu¹⁷, ou seja, a «inversão metodológica», a «opção pela explicação», a que se refere Ricoeur e que também Foucault não deixa de praticar.

«Inversão metodológica» e «opção pela explicação» são expressões de Ricoeur, que remetem para um debate entre a hermenêutica e a semiótica, estabelecido «sobre um único terreno, ditado por um mesmo par epistemológico: explicar e compreender» (Ricoeur, 1990, p. 4). A «opção pela explicação» significa que a concretização da relação entre compreender e explicar é caracterizada por uma «inversão metodológica». Assim, por exemplo, uma «hermenêutica arqueológica» (centrada no significante) distingue-se de uma «hermenêutica escatológica» (centrada no significado) pelo facto de a explicação ter nela a primazia, ficando a compreensão limitada a um efeito de superfície. Mas como as posições são reversíveis, no caso de uma «hermenêutica escatológica» é a compreensão que prevalece sobre os efeitos de superfície para que é remetida a explicação¹⁸.

Foucault também foi sensível a este «direito à objectivação» e praticou esta «inversão metodológica», dado que o seu projecto consiste na identificação das formas de exclusão, de limitação, de apropriação do discurso, isto é, na explicação do acontecimento discursivo pela série, pela regularidade, pelas condições externas de possibilidade, em vez de o procurar compreender como criação, fruto da intencionalidade de um sujeito/autor, ou da vontade de verdade de uma disciplina¹⁹.

6. A racionalidade sociológica: a magia do discurso é social

As questões da nova racionalidade (comunicativa ou argumentativa) com que hoje somos confrontados, não podem ser dissociadas de uma interrogação sobre o que funda a legitimidade ou a validade das acções interpretativas e intercompreensivas, o que quer dizer, uma interrogação que remeta para uma teoria da significação. Os lógicos falam das condições de verdade das proposições. Austin (1962) insiste antes nas suas «condições de felicidade». Ducrot (1990, p. 157) entende que as «condições de felicidade» são uma forma de a teoria dos actos da fala reatar com a tradição lógica, com a qual romperá num primeiro momento. As condições de felicidade seriam assim um outro modo de dizer as condições de verdade. Bourdieu (1982b, pp. 69-70), pelo contrário, dirá que as condições de felicidade são simplesmente as condições de legitimidade, isto é, as condições de possibilidade social do discurso. Entretanto, Habermas e Apel estribam-se naquilo que chamam de «ética da discussão». Aquele fala então nas condições universais de validade dos enunciados; este nas suas condições transcendentais. Ambos, porém, se movem no plano de uma

teoria da significação que não tem em conta as condições concretas, históricas, da existência dos homens e dos grupos humanos.

A racionalidade sociológica, nos termos em que a entendo, retém duas coisas do estruturalismo. Por um lado, insiste em considerar os «factos condicionantes da língua» nos fenómenos comunicativos (A. Joly, 1982, p. 110), a que as análises puramente discursivas (pragmáticas e argumentativas) são indiferentes. Por outro, insiste em considerar o «primado da relação» como dimensão identificadora das trocas comunicativas (F. Jacques, 1987, p. 196), relação essa que é inapropriável e irreduzível à experiência pessoal e ao ponto de vista do eu (como querem fazer crer as análises interaccionistas e as análises fenomenológicas).

Mas há reservas que a racionalidade sociológica opõe à racionalidade argumentativa, compreendida esta como uma hermenêutica que se ocupa daquilo que os discursos fazem e daquilo que nós fazemos com os discursos. A racionalidade sociológica contraria, por exemplo, a ideia de que o discurso possa e faça alguma coisa por virtude intrínseca; a magia do discurso, a sua força, é social; a autoridade vem de fora à linguagem; o discurso apenas a representa e a simboliza (Bourdieu, 1982b, pp. 8-9). E quanto àquilo que nós fazemos com o discurso, uma chamada de atenção: «Não é o *ego* nem a díade formada por *mim* e por *ti* que significam; eu e tu somos engendrados pela relação» (Jacques, 1985, p. 505).

A significação é, com efeito, relação intersubjectiva. Mas há que levar às últimas consequências a crítica da teoria subjectivista e mentalista da linguagem. A linguagem é constitutivamente pública. Como refere Wittgenstein (1995, p. 322, n. 202), falar é seguir regras; e seguir uma regra só é possível como actividade publicamente controlada; só é possível na prática da comunicação, prática essa que supõe condições sociais de possibilidade específicas. Não podemos, com efeito, esquecer que são as propriedades sociais de um discurso que determinam a sua «aceitabilidade», ou por outra, a sua «legitimidade» (Bourdieu)²⁰.

Acrescentemos, pois, neste ponto que a relação não se confina à intersubjectividade. Além de interlocutiva, a relação é social. Bourdieu (1982a, pp. 37-38) dirá até que há dois modos de existência do social em nós: o social feito coisa (feito relação institucional), e o social feito corpo (feito *habitus*, feito sistema de disposições duráveis).

O «primado da relação» na produção do sentido, vincado pelos conceitos de «interlocução» e de «comunicabilidade», não se esgota, de facto, no interior do *a priori* transcendental, para onde o remetem Jacques, Habermas e Apel. Compreende-se, sim, na base das interac-

ções concretas dos agentes sociais. A performatividade e a pragmática acentuam uma teoria da significação onde o «dialogismo» e a argumentação são conceitos fundamentais. Acontece, porém, que a linguagem é também «palavra de ordem»; signo de autoridade, ela cumpre uma função institucional. Quer isto dizer que os agentes que interagem não o fazem à vontade; fazem-no como *podem*, no interior de um campo de posições sociais assimétricas²¹.

Esta última chamada de atenção parece-nos importante, pois de contrário podemos ser levados a pensar que há uma verdade (relação intersubjectiva) sem o poder (relação institucional). Não é, com efeito, procedimento isolado a pragmática descurar a ordem do discurso e a ordem social, pretendendo uma verdade sem o poder. Richard Rorty oferece-nos um bom exemplo deste entendimento restritivo da pragmática. Na obra *Science et solidarité* (1990), o subtítulo *La vérité sans le pouvoir* sugere que há uma relação intersubjectiva (a verdade) sem a relação institucional (o poder).

E no mesmo sentido parece caminhar Habermas. A situação comunicativa, que tem por racionalidade a expectativa de reconhecimento e de universalidade (ou mais propriamente, a compreensão, o acordo, a confiança recíproca e o reconhecimento partilhado), é o palco onde se joga uma biografia e uma razão argumentativa. Quer isto dizer que a relação intersubjectiva é aberta à argumentatividade, à justa (*agon*), e não à guerra (*polemos*), como se o próprio vínculo social resultasse de lances de linguagem²².

Poderíamos ainda dizer que é por estas águas que navega também Boaventura Sousa Santos. Ao retomar a noção de crença colectiva de Peirce e ao remeter para Habermas, explicitamente para a exigência de reconhecimento e para a pretensão ao universal, presentes em todo o acto de comunicação, Sousa Santos concretiza o conceito rortiano de «verdade». Rorty fala da «verdade» como de um «acordo sem constrangimento», isto é, como de um «acordo intersubjectivo» (Rorty, 1990, pp. 50-51). Sousa Santos (1989, pp. 108) concebe a verdade como «o que há-de vir, o que corresponde às expectativas»; ou então, como «a retórica da verdade», o consenso que se estabelece no termo de uma discussão argumentativa, travada no seio da comunidade científica (*idem*, p. 109).

Entendo, no entanto, que esta «deriva» e esta «dissolução», compreendidas pela racionalidade pós-moderna (Vattimo, 1985), chocam com uma dificuldade. Se a deriva e a dissolução se desconstruíssem a si mesmas, decerto que ficariam a descoberto os critérios de verdade e de diálogo racional que pressupõem e que se encontram enraizados na estrutura social do universo intelectual.

Com efeito, a pragmática satisfaz-se com a persuasão, apenas e na medida em que é discurso autorizado, legítimo, e que portanto faz autoridade. De modo nenhum a retórica é um discurso que dispense o conhecimento da realidade (social) das coisas. É falacioso o poder de dispor das palavras sem as coisas. Só a palavra autorizada é performativa. E então sim, palavra legítima, o discurso tem o poder, dispondo das palavras, de dispor dos homens²³.

Considerações finais: a razão comunicativa como razão prática

À noção de relações de comunicação, isto é, de interacção simbólica, sobrepõe-se, e contrapõe-se mesmo, a noção de relações de força simbólica, ou seja, a noção de distribuição ou de repartição social (diferenciada) de um «capital simbólico». São, com efeito, umas tantas propriedades sociais (emissores legítimos, receptores legítimos, língua legítima, situação legítima), no interior de um campo de posições sociais assimétricas, que dão a um discurso mais ou menos força, mais ou menos poder, e o tornam deste modo mais ou menos «aceitável».

Sendo pois problemáticas as figuras da «relação de comunicação» e do «intercâmbio infinito e livre dos discursos», uma vez que o campo da comunicação é atravessado por relações de força simbólica, a competência comunicativa é inseparável da posição do locutor na estrutura de um dado campo social. A «competência social», ou o «sentido prático», é um conceito bourdieusiano que esclarece sociologicamente o conceito de «competência pragmática», empregado por Joly (1982, p. 117). A competência pragmática é em Joly, como aliás em Bourdieu, uma competência incorporada na língua, que condiciona a competência linguística. Mas limita-se neste linguista «a todo o vivido, de que se alimenta a língua, e que por sua vez é por esta alimentado» (*idem*, p. 116). Quer dizer, o conceito de «competência pragmática» identifica-se em Joly com a «consciência pragmática», ou seja, com a noção sofística de *kairos*: «todo o enunciador, ao aprender uma língua, interioriza um saber-dizer» relativo às circunstâncias que rodeiam os usos do discurso (*idem*, p. 117).

Não estando pois em causa que a competência pragmática, referida por Joly (*ibidem*), «desempenha um papel importante na génese da significância, pelo facto de condicionar a maneira como o enunciador comunica os significados, e *ipso facto* a maneira como eles virão a ser percebidos pelo co-enunciador», são todavia as noções bourdieusianas de campo, de estrutura do campo e de capital simbólico (inseparável da posição do locutor na estrutura social) que nos esclarecem so-

bre as condições objectivas (sociais) do funcionamento de tal competência²⁴.

Idêntico, entretanto, ao conceito de «consciência pragmática» de Joly, e a merecer, portanto, igual esclarecimento sociológico, é o conceito de «consciência prática» de Giddens (1990, pp. 278 e 280). A «consciência prática» é um conhecimento que se conserva e se evoca de forma tácita: dá conta das convenções relativas ao que «ocorre» nos contextos quotidianos da acção social²⁵. A «consciência prática» dá conta de uma razão comunicativa, onde são pedra angular a «interpretação do agente» e a «agência», o que todavia de modo nenhum significa uma razão centrada no sujeito e na subjectividade (*idem*, p. 278). A «consciência prática» não se confunde com a «consciência discursiva», que é uma evocação auto-reflexiva das experiências e dos acontecimentos passados, uma memória que se exprime de forma verbal (Cohen, 1990, p. 384). A «consciência prática» é antes uma capacidade prática que apenas existe no seu exercício, o que quer dizer, em condições contextuais específicas, ou por outra, em condições de espaço e de tempo específicos²⁶.

E eu concluo rapidamente o meu ponto de vista. As noções de «consciência pragmática», «consciência prática» e «competência social» (ou «sentido prático») remetem para as *Investigações filosóficas* de Wittgenstein. O ponto de vista aí sustentado é o de que a compreensão se faz sempre a partir de um conhecimento não explícito (e muitas vezes não explicitável), *um conhecimento prático*, que resulta da experiência e que reúne aquilo que damos por adquirido. O sujeito é aí encarado não tanto como o lugar das representações do mundo, mas sobretudo como um agente empenhado em práticas, alguém que age no mundo e sobre o mundo.

Ora, colocar na *praxis* o lugar primeiro da inteligência do agente, ou seja, situar na prática a nossa compreensão, é fazer da compreensão um conhecimento implícito, dado a todo o momento pela prática que é a sua origem. Em consequência, a compreensão ultrapassa de longe aquilo que somos capazes de representar e a comunicação vai muito para lá das boas razões que possamos argumentar. Na realidade, compreensão e comunicação subscrevem ambas uma razão prática.

- 1 António Fidalgo (1999) contraria os pressupostos que comandam este entendimento da semiótica e que fazem dela uma ciência da significação. Reafirmo e justifico o meu ponto de vista em artigo insito nas Actas do I Congresso Português de Ciências da Comunicação (no prelo): «Colocar a comunicação à ordem do signo (linguístico, filosófico, teológico, ou outro), é constituir-la como um objecto intelectual, independente do acto que a confirma como relação, como aliança, como compromisso; é isolá-la e fixá-la como mera representação, como um dizer que nada faz.»
- 2 Enquanto Ogden e Richards aplicam o triângulo à dinâmica dos signos, Fiske aplica-o à dinâmica dos discursos.
- 3 O triângulo semântico faz jus às três condições necessárias da «estrutura original da significância», proposta por Francis Jacques (1987, p. 182): embora tenha como condição necessária o *discurso*, ou seja, enunciadores em interlocução, ou em situação de comunicabilidade, a significância não deixa de pressupor, como condições igualmente necessárias, *signos e sentido*, isto é, um material significante (sonoro, gráfico, electrónico), assim como também *frases e referência*, ou por outra, a aptidão desse material significante para se referir a uma realidade exterior. Uma teoria geral da significância envolve, pois, uma sintaxe, uma semântica e uma pragmática, imbricadas as três como condições igualmente necessárias.
- 4 Talvez seja um tanto redutor o entendimento que faz dos signos, e especificamente dos significantes, a parte material dos discursos. A Escola de Paris, por exemplo, acha mesmo que há ruptura entre signo e discurso. J.-Cl. Giroud e L. Panier (1991, p. 52) escrevem a propósito: «A semiótica interessa-se pela significação e não pelo signo. Ela não considera em primeiro lugar a relação do significante com o significado [...]. Ela considera que o plano da expressão (significante) e o plano do conteúdo (significado) são articulados cada um por uma organização específica: há uma "forma de expressão" (no caso do texto, a organização gramatical e estilística) e há uma "forma de conteúdo", e a semiótica interessa-se mais particularmente por descrever esta última.»
- E também Roland Barthes (Barthes, 1976, p. 1014) se pronuncia pela descontinuidade entre signo e discurso, considerando-os em distintos planos. Remetendo para Todorov, diz o seguinte: «A noção de texto não se situa no mesmo plano que o da frase [...]. Neste sentido, o texto deve distinguir-se do parágrafo, unidade tipográfica de várias frases. O texto tanto pode coincidir com uma frase, como com um livro inteiro. [...] Constitui um sistema que não devemos identificar com o sistema linguístico. Devemos, sim, colocá-lo em relação com ele, sendo essa relação de contiguidade e de semelhança, simultaneamente.»
- 5 É todavia este o entendimento de Boaventura Sousa Santos. «Os últimos dez anos», diz Sousa Santos (1992), «marcaram decididamente o regresso do indivíduo. O esgotamento do estruturalismo trouxe consigo a revalorização das práticas e dos processos e, numas e noutros, a revalorização dos indivíduos que os protagonizam. Foram os anos da análise da vida privada, do consumismo e do narcisismo, dos modos e dos estilos de vida, do espectador activo de televisão, das biografias e trajetórias de vida, análises servidas pelo regresso do interaccionismo, da fenomenologia, do micro em detrimento do macro.»
- 6 Veja-se J. Geninasca (1991, pp. 11-12), e também J.-C. Coquet (1984 e 1985). Ambos insistem no facto de a noção de sujeito se ter apurado e depurado, a ponto de sermos hoje capazes de distinguir os parceiros da interacção dos simulacros subjectivos que os actores fabricam, no sentido de assegurarem o controlo do jogo em que se encontram envolvidos.
- 7 A ideia de que o estruturalismo participa do «*linguistic turn*», característico da filosofia e da teoria social modernas, é contraditada por muitos autores, nomeadamente

por Anthony Giddens (1990, p. 259). Numa linha rortiana, Giddens entende que o «*linguistic turn*» não implica uma extensão de ideias tomadas do estudo da linguagem a outros aspectos da actividade humana; explora, sim, a intersecção da linguagem com a constituição das práticas sociais.

Para uma análise mais desenvolvida do «*linguistic turn*» na sua relação com as ciências sociais, vejam-se os textos que escrevi sobre «o efeito de verdade nas ciências sociais» (Martins, 1994) e sobre «a escrita das ciências do homem» (Martins, 1997a).

- 8 A linguística, escreve Pedro Frade (1991, pp. 48-49), «impediu mais do que promoveu o sucesso da análise de práticas significantes como a imagem ou o gesto. Por sua vez, a análise de grandes unidades como o texto ou o discurso foi igualmente afectada pelo terrorismo epistemológico da corrente de pensamento que ficou conhecida pelo nome obtuso de estruturalismo».
- 9 Talvez possamos ainda assinalar como destinatária destas críticas a tradição pós-estruturalista de Derrida e Foucault, nalguns casos muito próxima do estruturalismo, com o qual compartilha aliás alguns pressupostos, designadamente: o carácter relacional das totalidades; a ideia da arbitrariedade dos signos; e a natureza diferencial do sentido. Veja-se, por exemplo, a este propósito, Giddens (1990).
- 10 Inscrevendo-se na tradição semântico-referencial da filosofia analítica, A. Fidalgo (1995) propôs para a semiótica um percurso que a identifica como «lógica da comunicação». Contrariei este ponto de vista numa recensão à sua obra, que publiquei na *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 24 (Martins, 1997b).
- 11 Sobre esta dupla fase da filosofia analítica, veja-se Karl-Otto Apel (1994). Veja-se também Jürgen Habermas (1990, pp. 289-291). E ainda Stephen Toulmin (1994, p. 20), que assinala a deslocação do estudo das «proposições» intemporais para a preocupação com «ilocações» feitas em momentos e em circunstâncias particulares e visando interesses humanos também particulares.
- 12 Embora atendam a esta viragem hermenêutica, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas e Francis Jacques decidem-se por uma racionalidade forte. Apel dá um carácter de necessidade às condições universais de comunicação. Habermas apoia-se nas potencialidades da pragmática da argumentação (o «facto de razão» última), ou seja, procura as condições de possibilidade transcendental da comunicação, remetendo para um plano logicamente anterior à comunicação efectiva. Por sua vez, Jacques argumenta em favor do vínculo relacional como um transcendental da significação. Todos interpretam, a seu modo, o *a priori* kantiano, que caracteriza, é um facto, um certo tipo de fundacionismo.
- Sobre os diferentes tipos de fundacionismo, veja-se Ernan McMullin (1976, pp. 238-239).
- 13 Bourdieu (1980, p. 124) pensa mesmo que a linguagem tem crédito no duplo sentido do termo: tem autoridade e faz-se fé nela, acredita-se nela.
- 14 É, com efeito, a categoria de historicidade que fractura a tradicional afinidade entre a razão e a verdade. Segundo Gadamer (1988, p. 101), por exemplo, tomar em consideração a historicidade significa introduzir no pensamento «um tema auto-crítico que contesta a velha pretensão metafísica de conseguir atingir a verdade». Não que Gadamer abandone, de forma alguma, o problema da verdade. Aquilo que a consideração da historicidade vem sublinhar é o vínculo, indelével, entre compreensão e situação, interpretação e preconceito, conhecimento e crença, teoria e prática (Gadamer, 1976, p. 139).
- 15 Coloca-se, no entanto, a questão da legitimidade ou da validade das interpretações feitas. Confiado à pragmática, Boaventura Sousa Santos (1989, p. 108) perspectiva esta questão como «uma luta de interpretações», onde está em jogo «uma dupla

verdade, a verdade científica e a verdade social». O passo seguinte de Sousa Santos é o de cometer à retórica e à argumentação a tarefa de tomar em mãos essa luta (*idem*, p. 111 e segs.)

- 16 A ideia de uma «dupla estrutura da fala» inspira os conceitos de «dualidade da estrutura» e de «dupla hermenêutica» de Giddens. É também por reconhecer na linguagem esta dupla articulação que Ricoeur (1970, 1977 e 1990) fala de uma hermenêutica que realiza um duplo movimento, explicativo e compreensivo.
- 17 Ver, por exemplo, Bourdieu, *in* Bourdieu e Wacquant (1992, p. 155).
- 18 Como exemplos de «hermenêuticas arqueológicas», na contemporaneidade, podemos assinalar, entre muitas outras, as de Marx, Nietzsche, Freud, Lévi-Strauss, Barthes, Greimas, Foucault e Bourdieu. Do lado das «hermenêuticas escatológicas», apontamos as de Dilthey, Heidegger, Van der Leuw, Eliade, Cassirer, Gadamer, Durand, Vattimo, Maffesoli.
- 19 Veja-se, a propósito, Foucault (1971, pp. 53-62).
- 20 Sem dúvida que me coloco aqui, ao invocar Bourdieu nos termos em que o faço, no quadro de uma «racionalidade forte» (no sentido em que a entendem Popper e Chomsky, a saber, uma racionalidade dotada de hipóteses empiricamente corroboráveis sobre os universais). Não subscrevo, é verdade, o sentimento de depreciação total (bem contemporâneo) que atinge a linguagem científica e a sua significação prática, em benefício das convenções do uso. Os pressupostos normativos da ciência não podem confinar-se ao seu papel e ao seu estatuto no contexto de uma «forma de vida» (Wittgenstein). Se porventura quisermos invocar estes pressupostos («recursos») como pressupostos metodologicamente inultrapassáveis, só podemos concluir — com Gethmann e Hegselmann — que para um aristocrata as normas de uma moral aristocrática têm uma fundação última. Confira-se, a propósito, K.-O. Apel, 1990, p. 41.
- 21 Confira-se, a este propósito, Deleuze e Guattari (1980, p. 96), que radicalizam, aliás, a proposta de Bourdieu: «A linguagem não é feita sequer para ser acreditada, mas para obedecer e para fazer obedecer.»
- 22 Que o vínculo social resulta de lances de linguagem é, aliás, a proposta de Jean-François Lyotard (1989, pp. 29-30 e 44-45). O exemplo dado é o da narrativa. Ao definir uma tripla competência, saber ouvir, saber dizer, saber fazer, a narrativa transmite as regras pragmáticas que constituem o vínculo social.
- 23 Veja-se, a este propósito, B. Quelquejeu (1978, p. 119).
- 24 Sobre o conceito de «competência pragmática» em André Joly, veja-se também Francis Tollis (1991, pp. 210-211).
- 25 Escreve Giddens (1990, p. 280): «Um falante competente não só domina séries de normas sintáticas e semânticas, como também domina a gama de convenções relativas ao que “acontece” nos contextos quotidianos da actividade social.» E noutra lugar: «A competência linguística não consiste só em dominar as frases sintacticamente, mas também em dominar as circunstâncias apropriadas a determinados tipos de frases [...]. Por outras palavras, o domínio da linguagem é inseparável do domínio da variedade dos contextos em que se emprega a linguagem» (*idem*, p. 260).
- 26 Este entendimento da compreensão, feita conhecimento implícito nas nossas actividades práticas e conhecimento incorporado («história feita corpo»), é aprofundado por Pierre Bourdieu (1972), Charles Taylor (1995) e Jacques Bouveresse (1995), entre outros.

Apel, Karl-Otto

1988 «La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale», *Critique*, n.º 493/494, pp. 579-603.

1994 *Le logos propre au langage humain*, Cahors, Ed. de l'Eclat.

Austin, J. L.

1962 *How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press.

Barthes, Roland

1976 «Théorie du texte», *Encyclopédie Universalis*, vol. 15, pp. 1013-1017.

Bourdieu, Pierre

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genebra, Droz.

1980 *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.

1982a *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit.

1982b *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.

Bourdieu, Pierre e Wacquant, Loic

1992 *Réponses*, Paris, Seuil.

Bouveresse, Jacques

1995 «Règles, dispositions, habitus», *Critique*, n.º 579/580 («Bourdieu»), pp. 573-594.

Cohen, Ira

1990 «Teoría de la estructuración social y praxis social», in *La teoria social hoy*, Madrid, Alianza Universidad, pp. 351-397.

Coquet, J.-C.

1984 *Le discours et son sujet*, vol. I, Paris, Klincksieck.

1985 *Le discours et son sujet*, vol. II, Paris, Klincksieck.

Deleuze, Gilles, e Guattari, Félix

1980 «Postulats de la linguistique», in *Mille plateaux*, Paris, Minuit, pp. 95-139.

Ducrot, Oswald

1990 *Polifonia y argumentacion*, Cali, Universidad del Valle.

Fidalgo, António

1995 *Semiótica: A Lógica da Comunicação*, Covilhã, Universidade da Beira Interior.

1999 «Da semiótica e seu objecto», *Comunicação e Sociedade* (Série de Comunicação dos Cadernos do Noroeste), n.º 1, pp. 19-40.

Fiske, John

1982 *Introdução ao Estudo da Comunicação*, Porto, Asa, 1993.

Foucault, Michel

1971 *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.

Frade, Pedro M.

1991 «Comunicação», in Carrilho, Manuel M. (org.), *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, D. Quixote, pp. 45-56.

Gadamer, Hans-Georg

1976 *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.

1988 «Historicidade», in *História e Historicidade*, Lisboa, Gradiva.

Geninasca, Jacques

1991 «Du texte au discours littéraire et à son sujet», *Nouveaux Actes Sémiotiques*, Limoges, Université de Limoges, Janeiro 1991, pp. 9-34.

Giddens, Anthony

1990 «El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura», in *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza Universidad, pp. 254-289.

Giroud, Jean-Claude, e Panier, Louis

1991 *Semiótica: Uma Prática de Leitura e de Análise dos Textos Bíblicos*, Lisboa, Difusora Bíblica.

Grácio, Rui

1992 «Historicidade, Interpretação e Argumentação», *Crítica*, n.º 8, pp. 69-78.

Greimas, Algirdas

1976 *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil.

Habermas, Jürgen

1990a «Aporias de uma teoria do poder», in *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, D. Quixote, pp. 251-273.

1990b «Uma outra saída da filosofia do sujeito: razão comunicacional versus razão centrada no sujeito», in *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, D. Quixote, pp. 275-307.

Jacques, Francis

1985 *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, PUF.

1987 «De la signifiance», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 2, Abril-Junho de 1987, pp. 179-217.

Joly, André

1982 «Pour une théorie générale de la signifiance», in Mouloud, N. e Vienne, J. M. (orgs.), *Langages, connaissance et pratique*, Lille, Université de Lille III, pp. 103-125.

Lyotard, Jean-François

1979 *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa, Gradiva, 1989.

McMullin, Ernan

1976 «Le déclin du fondationnalisme», *Revue Philosophique de Louvain*, tomo 74, pp. 235-255.

Martins, Moisés

1994 «A verdade e a função de verdade nas ciências sociais», *Cadernos do Noroeste*, vol. 7, n.º 2, pp. 5-18.

1997a «A escrita que envenena o olhar: Deambulação pelo território fortificado das ciências do homem», in Oliveira Jorge, V. e Iturra, Raúl (orgs.), *Recuperar o Espanto: O Olhar da Antropologia*, Porto, Afrontamento, pp. 169-192.

1997b «António Fidalgo, *Semiótica: A lógica da comunicação*», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 24, pp. 305-309.

2001 «Que semiótica para os cursos de Comunicação? Da semiótica do signo à semiótica do discurso», *Actas do I Congresso Português de Ciências da Comunicação* (no prelo).

Meyer, Michel

1992 *Lógica, Linguagem e Argumentação*, Lisboa, Teorema.

Mourão, José Augusto

1999 *Semiótica: Programa e Metodologia*, Relatório de Provas de Agregação em Ciências da Comunicação, apresentado na Universidade Nova de Lisboa (não publicado).

Ricoeur, Paul

1962 «Le conflit des herméneutiques, épistémologie des interprétations», *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, n.º 1.

1970 «Qu'est-ce qu'un texte?», in Bubner, R. et al., *Hermeneutik und Dialektik*, vol. II, Mohr, Tübingen, pp.181-200.

1977 «Expliquer et comprendre: Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire», *Revue Philosophique de Louvain*, n.º 75, pp. 127-147.

1990 «Entre herméneutique et sémiotique», *Nouveaux Actes Sémiotiques*, Limoges, Setembro 1990, pp. 3-19.

Rorty, Richard

1990 *Science et solidarité: La vérité sans le pouvoir*, Cahors, Ed. de l'Eclat.

Santos, Boaventura Sousa

1989 *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*, Porto, Afrontamento.

1992 «Cinco desafios à imaginação sociológica», *Jornal de Letras*, 3 de Março de 1992.

Taylor, Charles

1995 «Suivre une règle», *Critique*, n.º 579/580 («Bourdieu»), pp. 554-572.

Tollis, Francis

1991 *La parole et le sens*, Paris, Armand Colin.

Toulmin, Stephen

1994 «Racionalidade e razoabilidade», in Carrilho, Manuel M. (org.), *Retórica e Comunicação*, Porto, Asa, pp. 19-30.

Vattimo, Gianni

1985 *La fine della modernità*, Milão, Garzanti.

Wittgenstein, Ludwig

1945 *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.